

Revue des Etudes Anciennes

Tome 116
2014 – N°2

Presses Universitaires de Bordeaux

Typhaine HAZIZA*

HÉRODOTE ET L'ÉGYPTE : QUELQUES RÉFLEXIONS À PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT

*Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le Livre II de l'*Enquête *d'Hérodote*. Actes de la journée d'étude organisée à la maison de l'Orient et de la Méditerranée, Lyon, le 10 mai 2010. - Édité par L. Coulon, P. Giovannelli-Jouanna et Fl. Kimmel-Clauzet. - Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2013. - 200 p. : bibliogr., ill., index. - (Collection de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée, ISSN : 0151.7015 ; 51). - ISBN : 978.2.35668.037.2

Présenté comme les « actes de la journée d'étude organisée à Lyon le 10 mai 2010 », cet ouvrage n'en est en fait que la publication très partielle et remaniée. Organisée, en effet, principalement dans le cadre de la préparation d'une des questions des programmes des Agrégations de Lettres classiques et de Grammaire de la session 2009-2010, qui portait alors sur le livre II d'Hérodote, la manifestation intégrait des interventions qui n'ont pas été, finalement, publiées, ce que l'on peut vivement regretter. Deux d'entre elles sont toutefois, au prix d'une recherche assez compliquée, accessibles sur le net. Il s'agit de celles de P. Payen, « La fonction du livre II dans l'économie de l'*Enquête* d'Hérodote »[1], présentée comme une « synthèse » par P. Giovannelli-Jouanna dans la brève introduction de l'ouvrage (p. 11, n. 11), mais dont l'intérêt n'en est pas moins certain, et de Cl. Obsomer, « La méthode historique d'Hérodote appliquée aux récits relatifs à Min, Moiris et Sésostris (chap. 99, 101 et 102-110) »[2]. La troisième, de F. Leclère, portait sur « Les témoignages d'Hérodote sur les villes égyptiennes au regard de l'archéologie (Daphnae, Bouto, Boubastis, Saïs, Memphis) ». Trois autres articles (ceux de Fl. Kimmel-Clauzet, de J. Fr. Quack et d'E. Jambon) ont remplacé les communications absentes dans la publication, dont l'objectif affiché est « de proposer une nouvelle approche

* Université de Caen-Basse Normandie ; typhaine.haziza@unicaen.fr

1. http://ressources.ens-lyon.fr/servlet/com.univ.collaboratif.utils.LectureFichiergw?ID_FICHIER=1332154732396

2. http://hdl.handle.net/2078.1/104184

scientifique, à tout le moins un état de la question, sur divers aspects du livre II », à travers deux axes principaux : les « spécificités de composition et de mise en forme du livre II » et « différents aspects de méthode dans l'élucidation et le maniement des sources de l'historien notamment » (p. 11).

Après une courte introduction (p. 9-11), due à Pascale Giovannelli-Jouanna, et la présentation résumée des contributions (p. 13-16), la première section, comprenant deux études, propose une approche essentiellement littéraire. Flore Kimmel-Clauzet s'intéresse d'abord à « la composition du livre II de l'*Enquête* » (p. 17-44). Après avoir rappelé les principes généralement retenus à propos de la structure du livre (deux parties, l'une sur la géographie et l'ethnographie, l'autre sur l'histoire), F. K.-C. nous conduit à dépasser l'impression de désordre apparent, due à l'irruption incessante de digressions, « à la multiplicité des sujets abordés, à l'utilisation de formes littéraires déjà existantes et à une composition qui use aussi bien de techniques typiques de l'oralité que de techniques propres à une œuvre écrite » (p. 21), auxquelles il faudrait rajouter le nombre d'enchaînements lâches, l'impression que le narrateur procède souvent par associations d'idées, etc. Elle montre en effet qu'il s'agit d'une composition délibérée de la part d'Hérodote, soucieux de mettre en place une « collaboration active de son lecteur-auditeur » (p. 13). Ainsi, le principe de la digression aurait justement été utilisé par Hérodote pour souligner des points qui lui semblaient particulièrement essentiels et relèverait donc d'un choix. Il serait aussi « à mettre en relation avec le goût antique pour la variété, la ποικιλία » (p. 24), à laquelle F. K.-C. consacre son troisième point en montrant, à travers différents exemples, qu'au-delà de l'impression d'énumération que peut donner le texte hérodotéen, il y a une véritable logique, au service d'une « entreprise de persuasion » (p. 29). Très présent – la voix du narrateur serait même l'élément structurant principal du livre – Hérodote semble perdre le lecteur-auditeur pour mieux l'amener où il le désire. Pour F. K.-C., se serait ainsi une de ces logiques souterraines – en l'occurrence la logique du renversement de fortune – qui pourrait expliquer l'étrange place accordée par le récit historique hérodotéen aux trois premiers pharaons constructeurs de pyramides, Chéops, Chéphren et Mykérinos. Après avoir précisé « du point de vue macrostructural » (p. 37), la progression interne, très subtile, du livre II, F. K.-C. achève son article par une étude très intéressante montrant que le *logos* égyptien présente une structure en miroir totalement maîtrisée, au service d'une véritable « leçon d'histoire » et de religion.

Karim Mansour signe la deuxième étude de ce premier axe : « Langue et poétique d'Hérodote dans le livre II de l'*Enquête*. Étude de syntaxe stylistique » (p. 45-61). Aristote et Démétrios de Phalère faisaient d'Hérodote le représentant de l'ancien style (style « coordonné » ou « brisé », opposé au style « tressé »). Ils sont généralement suivis par les modernes, qui parlent, quant à eux, de « style paratactique des origines ». Pourtant, Denys d'Halicarnasse distinguait déjà Hérodote de ses devanciers et nuançait ainsi sa réputation d'archaïsme. K. M. entreprend donc un examen complet des stylèmes poétiques contenus dans le livre II, à travers les études de la phrase simple, de la phrase complexe et, enfin, de l'interphrase, en répertoriant pour chacun de ces trois niveaux les phénomènes syntaxiques marqués. Au terme de cette analyse, K. M. conclut à l'importance des traits archaïques et homériques dans le livre II,

et plus particulièrement dans sa première partie, consacrée à l'ethnographie, tandis que « la seconde, à dominante historique, voit relativement s'atténuer la composante archaïque de cette syntaxe » (p. 60).

Le deuxième axe du livre est beaucoup plus fourni, puisqu'il comprend cinq études. La première est l'œuvre de Joachim Fr. Quack qui propose d'envisager « quelques apports récents des études démotiques à la compréhension du livre II d'Hérodote » (p. 63-88). Il s'agit là, assurément, de l'une des contributions les plus intéressantes et novatrices du recueil, avec la suivante. L'auteur y résume, en effet, les derniers apports des études démotiques « qui ont contribué de façon substantielle à une meilleure évaluation du livre II d'Hérodote » (p. 63) autour de huit épisodes : Sésostris (II, 102-110), Phéros (II, 111), la descente aux enfers de Rhampsinite (II, 122), la pyramide de la prostituée (II, 126), la rébellion des troupes de gauche (II, 30), la fête de l'ivresse à Boubastis (II, 60), la jouissance à table (II, 78) et l'île d'*Elbo* (II, 140). Pour chacun de ces épisodes, J. Fr. Q. montre qu'ils trouvent, de manière très probable, leurs racines dans les traditions égyptiennes. Ces résultats apportent une pierre importante au débat toujours actuel des sources d'Hérodote[3]. Pour J. Fr. Q., il paraît incontestable désormais qu'Hérodote a globalement rapporté des « récits qui circulaient parmi les prêtres de l'Égypte tardive », même quand ceux-ci peuvent sembler « étranges ». Ils ne sont alors que le reflet de « confusions qui se sont déjà produites pendant la longue transmission de la culture égyptienne », comme l'avait déjà fait remarquer A. Loprieno[4] que l'auteur ne cite pourtant pas. Si le fond du propos de J. Fr. Q. est très stimulant intellectuellement, on peut néanmoins déplorer qu'il le présente souvent de manière peu amène envers tous les « malheureux chercheurs » qui n'ont pas suffisamment « exploité » les recherches les plus récentes (la plupart datent de moins d'une dizaine d'années, voire étaient à peine publiées ou sous presse à l'époque du colloque) sur des sources dont une large partie est encore « inédite », comme il le reconnaît lui-même.

C'est à la même réhabilitation de l'historien d'Halicarnasse qu'aboutit Lilian Postel, mais cette fois en confrontant « Hérodote et les annales royales égyptiennes » (p. 89-118), pour les parties du livre II concernant l'histoire antérieure à l'époque saïte (II, 99-150). Après une présentation claire de la documentation annalistique, en direction essentiellement des non-spécialistes, L. P. décortique le texte d'Hérodote pour y retrouver des traces d'un recours non négligeable à la documentation égyptienne et tout particulièrement aux annales royales. Comme J. Fr. Q., L. P. soutient donc qu'Hérodote se serait bien informé auprès de prêtres égyptiens (essentiellement ceux de Memphis qui auraient servi d'interprètes), mais pour lui l'historien grec aurait pu, par leur intermédiaire, accéder à des documents authentiques et établis de longue date, sous la forme de résumés des annales royales affichés à proximité

---

3. En 2013, est encore paru un ouvrage collectif centré sur cette question : B. Dunsch, *Herodots Quellen - Die Quellen Herodots*, Wiesbaden 2013.

4. Voir, par exemple, A. Loprieno, « Le Pharaon reconstruit. La figure du roi dans la littérature égyptienne au Ier millénaire avant J.-C. », *BSFE* 142, 1998, p. 4-24 et Id., *La pensée et l'écriture. Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne*, Paris 2001, p. 89-128.

des temples. Cette source constituerait la trame essentielle du récit hérodotéen de l'histoire pré-saïte. Quant aux incohérences du texte hérodotéen, elles pourraient résulter de la « nature de cette documentation, partielle, dépendant des monuments subsistants et des pratiques d'affichage » ou encore au « recours à plusieurs documents annalistiques, ne se recoupant pas forcément » (p. 113).

Si les trois études suivantes posent elles aussi la question de la validité des sources d'informations d'Hérodote, elles l'abordent à partir de thèmes plus précis. Françoise Labrique traite ainsi du « regard d'Hérodote sur le phénix (II, 73) » (p. 119-143, avec 13 figures, la plupart en couleur). Après une présentation des connaissances que l'on peut avoir sur le bénou égyptien, à partir notamment du *Livre des Morts*, l'auteure entreprend une confrontation systématique de celles-ci au texte hérodotéen, de laquelle il ressort que « le phénix du *logos* II, 73 transpose assez fidèlement le référent culturel des locuteurs héliopolitains d'Hérodote » (p. 134). La distorsion entre la description hérodotéenne du phénix et l'image égyptienne traditionnelle du bénou, s'expliquerait alors, pour F. L., par une transposition volontaire de l'historien grec qui aurait davantage voulu faire passer à son public grec le symbolisme de l'animal que reproduire fidèlement ce qu'il avait pu en voir sur des représentations figurées. Ainsi, Hérodote comparerait le phénix à un aigle, et non comme il aurait été logique d'après les textes égyptiens à un faucon, parce que cet animal, associé à Zeus, est celui qui, pour les Grecs de son temps, était le plus élevé dans la hiérarchie aviaire. De même, la couleur rouge et or qu'il lui prête, alors que le bénou est généralement représenté gris cendré ou gris-bleu, pourrait s'expliquer par sa « volonté d'évoquer le soleil levant à l'aurore, et non le soleil mort » (p. 15).

L'étude suivante, d'Emmanuel Jambon, propose quelques « remarques sur la divination égyptienne d'après Hérodote II, 82 » (p. 145-166). L'auteur met d'abord en évidence les trois modes divinatoires évoqués par Hérodote : la divination fondée sur l'hémérologie, l'observation et l'interprétation des prodiges et, enfin, la mantique proprement dite, qu'il met volontairement de côté, pour s'intéresser plus particulièrement aux deux premiers, moins analysés jusqu'alors, d'où le titre principal de l'article, « Calendriers et prodiges ». Dans une première partie, E. J. compare ainsi les propos d'Hérodote à nos connaissances sur les calendriers du destin en Égypte ancienne, à partir du *Calendrier des jours fastes et néfastes* daté du règne de Ramsès II (1279-1213 av. J.-C.), d'un *Livre d'heures* de l'époque ptolémaïque et d'un *naos* sculpté pour le dieu Shou de Pisopdou, sous le règne de Nectanébo Ier (380-362 av. J.-C.). Il en ressort que l'information d'Hérodote est très certainement de bonne qualité. C'est aussi vraisemblablement le cas pour le passage assez allusif d'Hérodote concernant les prodiges et les présages, bien que la documentation égyptienne connue à ce jour sur ces pratiques soit assez réduite. E. J. conclut son article sur l'intérêt de confronter autant que possible la documentation égyptienne aux sources « extérieures », telles Hérodote, qui peuvent apporter des éclairages précieux. Sur le problème de la divination, il apparaît en tout cas qu'Hérodote s'est renseigné de manière fiable et n'a pas inventé ce qu'il disait, ni même manipulé les informations qu'il avait pu récolter. Au contraire, sa présentation des différentes pratiques divinatoires est fine et proche des conceptions égyptiennes, ce qui laisse à penser que ses informateurs devaient être « des praticiens confirmés dans les arts divinatoires » (p. 163).

L'ouvrage se termine par une étude de Laurent Coulon, intitulée « Osiris chez Hérodote » (p. 167-190), dont le fil directeur est, là encore, la confrontation des propos de l'historien grec avec les avancées récentes de la recherche égyptologique. L. C. retient ainsi quatre thèmes : « l'importance d'Osiris et de sa parèdre Isis dans la religion égyptienne du I[er] millénaire av. J.-C. » (p. 167-173) ; « les raisons de la "réticence" d'Hérodote à évoquer ce qui concerne Osiris » (p. 173-177) ; « l'équivalence proposée entre Osiris et Dionysos » (p. 177-181) et, enfin, « Phallophories, Pamylies et l'Osiris Pamérès à Thèbes à la Basse Époque » (p. 182-184). Après avoir rappelé la pertinence des propos d'Hérodote concernant la primauté d'Osiris et d'Isis, à la Basse Époque, et les raisons habituellement avancées pour expliquer la réserve de l'historien relative aux « choses divines » (réticence de principe, respect pieux envers les prescriptions liées aux « mystères » égyptiens), L. C. propose une explication convaincante du refus d'Hérodote de prononcer, dans quatre circonstances précises, le nom même d'Osiris. Ce silence reposerait sur « le tabou linguistique dont fait l'objet l'évocation conjointe du nom du dieu et de sa mort ou de son tombeau » (p. 16) et ne répondrait donc pas, comme on le pensait généralement, « à une attitude plus générale sur la religion ou les "mystères" » (p. 177). Dans son troisième point, L. C. revient sur la question primordiale de la validité de l'*interpretatio graeca*, qui associe Osiris et Dionysos. Or, de nombreux indices laisseraient à penser que cette association serait en fait le résultat de « l'influence d'un milieu grec vivant en Égypte déjà largement séduit par les cultes osiriens et qui aurait élaboré, à l'aide des théologiens égyptiens, les fondements d'une communication harmonieuse entre ces figures majeures de leurs panthéons respectifs » (p. 181). Enfin, dans sa dernière partie, L. C. traite des phallophories, très mal connues par la documentation archéologique et pour lesquelles le témoignage d'Hérodote est donc essentiel, même s'il ne peut être totalement confirmé.

Chaque auteur s'appuie sur une bibliographie, présentée en fin d'article. L'ouvrage s'achève, en outre, sur d'utiles *indices*, classés en cinq rubriques. Au total, il faut noter l'intérêt ce cette publication qui infirme, de manière argumentée et – peut-on l'espérer – durable, la réputation de μυθόλογος encore trop collée à Hérodote pour nombre de modernes[5]. Mais, si l'ouvrage pose, surtout dans son deuxième axe, la question de l'accès d'Hérodote à des sources égyptiennes « fiables » et tend, par une réponse positive, à revaloriser le livre II, il ne rend

---

5. L'auteur le plus véhément à ce sujet reste certainement D. FEHLING, *Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzälkunst Herodotots*, Berlin 1971, mais l'accusation de mensonge portée à l'encontre d'Hérodote n'est pas le seul fait des hellénistes, loin de là. Jean Yoyotte lui-même (J. YOYOTTE, « Hérodote en Égypte et ses informateurs », *ACF* 1994, p. 694-697), affirmait : « Il est décidément impossible de croire qu'il ait réellement dépassé le Fayoum vers le Sud… On doit admettre une certaine dose de bluff, d'invention, d'humour, bref de "mensonges" chez le Père de l'Histoire » (p. 695). Ce sont surtout les nombreuses anecdotes inserrées dans le récit qui ont été critiquées et ont fait rejeter Hérodote du côté des affabulateurs. Pour certains, Hérodote ne pourrait pas être considéré comme un historien et aurait même inventé de toute pièce ses anecdotes. À ce sujet, voir D. FEHLING, *op. cit.*, 1971, suivi en parti par H. ERBSE, *Fiction und Wahrheit im Werke Herodots*, Göttingen 1991, p. 131-150 et R. L. FOWLER, « Herodotus and his Contemporaries », *JHS* 116, 1996, p. 62-87. Sur la question de la place des anecdotes chez Hérodote, voir T. HAZIZA, « Hérodote ou l'histoire par les anecdotes (étude à partir du livre II) », dans J. ALAUX dir., *Hérodote. Formes de pensée, figures du récit*, Rennes 2013, p. 129-141.

pas compte de la bien plus grande richesse du *logos* égyptien pour l'historien d'aujourd'hui. Hérodote ne nous intéresse pas seulement parce qu'il pourrait être reconnu comme l'un « des premiers égyptologues » (L. Coulon, p. 184), mais parce qu'il constitue également un accès à l'imaginaire et aux mentalités de la Basse Époque, des Égyptiens certes, mais aussi des Grecs, et tout particulièrement des Grecs d'Égypte, qui n'ont guère été évoqués, si ce n'est dans la contribution de Laurent Coulon. Le problème vient peut-être du fait que si l'ouvrage reconnaît l'importance d'une approche pluridisciplinaire pour l'appréhension de toute la richesse du livre II, les hellénistes n'ont été entendus que dans une perspective littéraire. En outre, on aimerait que ces « regards » ne soient pas seulement « croisés », mais se rencontrent. Or, la césure entre une partie centrée sur « la dimension littéraire de l'œuvre », confiée à des spécialistes de langue et littérature grecques, et une partie considérant « la dimension documentaire de son objet, l'Égypte pharaonique », réservée aux seuls égyptologues, ne permet pas un véritable dialogue entre les différentes disciplines et, par ailleurs, ne laisse plus aucune place aux « regards » des historiens hellénistes, l'étude de P. Payen ayant été supprimée. Aussi, pour renforcer l'objectif affiché du livre – « préciser le projet de l'historien ancien Hérodote pour en favoriser une réappréciation » (p. 11) –, nous aimerions proposer une étude de cas, montrant l'intérêt particulier que l'historien peut tirer de l'analyse des anecdotes présentes dans le récit hérodotéen.

Dans les anecdotes du livre II d'Hérodote, et tout particulièrement celles ayant trait aux rois (deuxième partie de l'ouvrage, à partir du chapitre 99), la part accordée aux prophéties tient une bonne place puisque sur la vingtaine de notices royales au moins un tiers en contient le récit, certains de ces règnes mentionnant même plusieurs prophéties différentes. Néanmoins, seules deux mentions de rêves prophétiques apparaissent : en II, 139 (l'anecdote de Sabacos) et en II, 141 (celle de Séthos), sur laquelle nous allons nous arrêter :

> « Après lui [*i.e.* Anysis], (d'après ce qu'on m'a dit), régna le prêtre d'Héphaïstos, qui avait nom Séthos. Il n'avait, paraît-il, aucun égard mais de l'indifférence pour les Égyptiens de la classe guerrière, dans la pensée qu'il n'aurait pas besoin d'eux. […] Aussi, quand, par la suite, le roi Sennachérib mena contre l'Égypte une grande armée d'Arabes et d'Assyriens, les Égyptiens de la classe guerrière refusèrent de venir à son aide. Réduit à un grand embarras, le prêtre entra dans le temple ; et là, s'adressant à la statue du dieu, il gémissait sur le sort qu'il était en risque de subir. Pendant qu'il se lamentait, le sommeil le prit ; et il lui sembla, dans la vision qu'il eut, que le dieu se tenait près de lui, l'encourageait, l'assurant qu'il ne lui arriverait rien de fâcheux s'il allait au-devant de l'armée des Arabes ; car lui-même lui enverrait du secours. Confiant dans ce qu'il avait vu et entendu en songe, Séthos prit avec lui les Égyptiens qui voulaient bien l'accompagner, et campa à Péluse (car c'est par là qu'on pénètre en Égypte) ; il n'avait avec lui aucun homme de la classe guerrière, mais des boutiquiers, des artisans, des hommes du marché. Arrivés en ce lieu, les adversaires [*lac.*] ; un flot de rats des champs se répandit chez eux pendant la nuit, rongeant les carquois, rongeant les arcs, et aussi les courroies des boucliers ; si bien que, le lendemain, étant sans défense [et sans armes], ils prirent la fuite, et périrent en grand nombre. Et aujourd'hui se dresse dans le sanctuaire d'Héphaïstos une statue de ce roi, en pierre ; elle tient sur la main un

rat, et une inscription lui fait dire : "Regardez-moi, et apprenez à être pieux" »[6].

Dans la publication tirée des deux premières parties de notre thèse, nous avons déjà abordé cette anecdote[7], mais selon une toute autre perspective que nous ne reprendrons pas ici. Dans cet article, nous voulons nous intéresser au motif du songe de Séthos, personnage difficile à identifier – et peut-être pas identifiable – mais qui, en raison du contexte de l'anecdote, renvoie assurément à la XXVe dynastie[8], peut-être même à Chabataka[9].

Dans le cas de Séthos, le songe est totalement clair[10]. Du reste, c'est la divinité elle-même qui apparaît au souverain. Il est, par ailleurs, tout à fait positif, puisque la divinité assure au roi son soutien face au danger qui menace l'Égypte. Bien que Kouchite, Séthos représente l'Égypte devant la menace étrangère incarnée par Sennachérib. Enfin, il faut souligner l'attitude très pieuse du souverain vis-à-vis des manifestations divines, point commun avec Sabacos. Reprenons de manière plus détaillée ces différents éléments, en nous intéressant d'une part au contenu du rêve de Séthos et, d'autre part, à la forme prise par la divulgation du message onirique.

1. – LE MESSAGE DÉLIVRÉ PAR LE RÊVE DE SÉTHOS

La teneur du rêve de Séthos appartient tout à fait à ce qu'on connaît par ailleurs des rêves royaux égyptiens, mentionnés à partir du début de la XVIIIe dynastie. Sur les quatre mentions de songes royaux relatés par des sources égyptiennes[11], trois concernent directement la fonction combattante du roi (ceux d'Aménophis II, de Mérenptah et de Tanoutamon) et deux d'entre eux (ceux d'Aménophis II et de Mérenptah) possèdent même de sérieux points communs avec le rêve de Séthos.

Commençons par le rêve d'Aménophis II. Entre deux batailles (nous sommes en l'an IX du règne et Aménophis II mène une campagne dans le Proche-Orient), « Sa Majesté s'allongea pour dormir. Alors la Majesté de ce dieu magnifique, Amon, seigneur de Karnak, se présenta

---

6. Hérodote, II, 141 (trad. Ph.-E. Legrand).

7. T. Haziza, *Le Kaléidoscope hérodotéen. Images, imaginaire et représentations de l'Égypte à travers le livre II d'Hérodote*, Paris 2009, p. 146-151.

8. Voir A. B. Lloyd, *Herodotus Book II*, t. III : *Commentary 99-182*, EPRO 43, Leyde 1988, p. 100.

9. Voir Ch. Jacob, *Hérodote, Histoires* (intro. & notes), Paris 1997, p. 184.

10. Ce qui n'est pas le cas pour celui de Sabacos. Une explication à cela vient peut-être du fait que Séthos rêve de jour, à la différence de Sabacos.

11. Il s'agit des rêves d'Aménophis II [Texte dans W. Helck, *Urkunden der 18. Dynastie* (Heft 17), Berlin 1955, p. 1306-1307, § IX ; traduction : E. Edel, « Die Stelen Amenophis'II. aus Karnak und Memphis mit dem Bericht über die asiatischen Feldzüge des Königs », *ZDPV* 69, 1953, p. 134 ; traduction française dans S. Sauneron, *Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne*, Paris 1959, p. 22] ; de Thoutmosis, futur Thoutmosis IV [Texte dans W. Helck, *Urkunden der 18. Dynastie* (Heft 19), Berlin 1957, p. 1539-1544 ; traduction française dans S. Sauneron, *op. cit.*, 1959, p. 22-23] ; de Mérenptah [texte dans J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, III, Chicago 1906, § 582 ; traduction française dans S. Sauneron, *op. cit.*, 1959, p. 24-25] et de Tanoutamon [texte dans H. Schaefer, *Urkunden der ægyptischen Altertums*, III, Leipzig-Berlin 1905, p. 61-62 ; traduction dans J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, IV, Chicago 1906, § 922-923 ; traduction française dans S. Sauneron, *op. cit.*, 1959, p. 26-27].

en rêve devant Sa Majesté, afin de donner la puissance physique à son fils (le roi). Son père Amon-Rê est en effet celui qui assure la protection magique de ses membres, et sauvegarde le souverain »[12]. Comme pour Séthos, le dieu protecteur du souverain (dans le cas d'Aménophis II, il s'agit d'Amon, mais le principe est le même) apparaît en rêve pour raffermir la vigueur du roi juste avant une bataille contre l'ennemi.

La ressemblance est encore plus frappante avec le songe reçu de Ptah (c'est-à-dire l'Héphaïstos de l'anecdote de Séthos) par Mérenptah, à la veille d'un combat contre les Libyens, alliés en particulier à des contingents de populations pirates venue de l'Égée[13] :

> « Alors Sa Majesté vit, en rêve, comme si une statue du dieu Ptah se tenait debout devant elle. Elle était aussi haute que le […] Il lui parla : "Prends, lui dit-il en lui tendant le glaive de combat, et chasse toute crainte de ton cœur" »[14].

Si dans les trois rêves, en effet, une divinité donne l'assurance de la victoire égyptienne, celle-ci ne se présente pas dans le même contexte. Dans le cas d'Aménophis II, le roi est déjà conquérant et Amon ne fait que renforcer sa « puissance ». Dans celui de Mérenptah, la situation est déjà plus périlleuse. Le roi n'a pas encore fait preuve de sa supériorité face à ses ennemis et le rêve indique clairement qu'il appréhende l'issue du combat, qui menace du reste Memphis. Quant au cas de Séthos, la situation est totalement désespérée et seule l'intervention miraculeuse de la divinité peut donner une chance de victoire. Comme on peut le constater, la teneur des messages oniriques, si elle participe bien de la même thématique, évolue avec l'affaiblissement de l'Égypte et, parallèlement, avec la désacralisation du roi. Notons, en effet, que si, dans le premier rêve, Amon apporte en définitive la victoire, c'est tout de même le pharaon, Aménophis II, qui représente son bras armé. C'est à lui, et à lui seulement, qu'Amon donne la « puissance physique », en assurant « la protection magique de ses membres », et en sauvegardant le souverain. Dans le rêve de Mérenptah, la victoire accordée par la divinité passe, cette fois, par le don d'un objet magique (le glaive de combat), motif très courant, du reste, des contes[15]. Ce n'est plus le souverain qui est, intrinsèquement, transcendé par l'intervention divine. Il ne fait que recevoir un objet magique qui lui assure la victoire, en cela surtout qu'il lui ôte la peur[16]. Avec Séthos, un cran est encore franchi : le roi

12. Trad. S. Sauneron, *op. cit.*, 1959, p. 22.

13. Sur cet épisode, voir J. Yoyotte, *s.v.* « Merenptah » dans P. Vernus, J. Yoyotte, *Dictionnaire des pharaons*, Paris 1996, p. 89 et Cl. Vandersleyen, *L'Égypte et la vallée du Nil. Tome 2 : De la fin de l'Ancien Empire à la fin du Nouvel Empire*, Paris 1995, p. 559-567.

14. Trad. S. Sauneron, *op. cit.*, 1959, p. 25.

15. Sur ce point, voir, par exemple, V. I. Propp, *Les racines historiques du conte merveilleux*, Paris 1983 (tr. fr. de *Istoriceskie korni volsebnoj skazki*, Leningrad 1946), p. 215-262 (p. 252-254 pour les armes). Notons, par ailleurs, que les objets magiques font l'objet d'une section en soi (AT 560-649) dans la classification opérée par Aarne et Thompson.

16. Nous pouvons, du reste, rapprocher cette constatation des remarques de Pascal Vernus (P. Vernus, « La grande mutation idéologique du Nouvel Empire : une nouvelle théorie du pouvoir politique. Du démiurge face à sa création », *Bulletin de la Société d'Égyptologie* 19, 1995, p. 91) à propos d'une « série de documents de l'Époque Ramesside où le pharaon, loin de se manifester seulement à travers les stéréotypes de sa fonction, se présente

n'est plus du tout actif dans la victoire, puisque c'est le dieu qui lui « enverra du secours », par l'intermédiaire d'une armée de rats, qui agit, de nuit, alors que les deux armées dorment tranquillement[17]. Le seul mérite de Séthos est sa piété, comme le souligne l'inscription portée sur la statue qu'il aurait érigée dans le temple d'Héphaïstos.

Une autre différence entre Séthos et les deux autres souverains vient du fait que c'est Séthos qui est allé solliciter l'aide de la divinité, alors que, dans les deux premiers cas, Amon et Ptah sont apparus de leur propre initiative. Cette remarque nous amène à envisager le deuxième point de notre analyse de l'anecdote de Séthos, soit la forme prise par la divulgation du message onirique.

2. – L'ANECDOTE DU RÊVE DE SÉTHOS : LES INDICES D'UNE INCUBATION ?

Posons en effet d'emblée la question qui nous préoccupe : l'expérience onirique de Séthos est-t-elle un « simple » rêve prophétique ou relève-t-elle d'une forme particulière de ce type de rêve, c'est-à-dire l'incubation, comme le suggère du reste, dans sa magistrale étude, Alan B. Lloyd[18] ?

Qu'appelons-nous d'abord une « incubation » ? Selon Pierre Sineux, spécialiste de la question pour le monde grec[19], l'incubation est un « rite » qui « peut se définir comme l'une des modalités de la rencontre entre l'homme et le divin, par lequel un individu s'endort dans le sanctuaire dans l'espoir de voir apparaître en rêve la divinité afin d'obtenir d'elle soit une guérison, soit un conseil ou une prédiction »[20].

---

comme un simple individu face à la divinité. Il n'est plus l'agent immédiat de l'histoire sur terre, mandaté par un dieu qui se contente d'assurer au représentant qu'il a élu les principes généraux nécessaires à l'accomplissement de sa tâche. Désormais, il est devenu un individu, certes de rang prépondérant, parmi ceux que manipule directement le créateur dans sa gestion de la société humaine ».

17. Notons que pour Serge Sauneron [S. SAUNERON, *Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne*, Paris 1959, p. 25], le « caractère authentiquement égyptien » du récit de Séthos « ne fait pas de doute », ce qui justifie donc l'analyse comparative que nous proposons. Pour autant, comme nous l'avons montré (cf. T. HAZIZA, *op. cit.* n. 7, p. 149), cette origine très vraisemblablement égyptienne n'exclut pas pour autant quelques remaniements de la part de la communauté grecque d'Égypte ou d'Hérodote lui-même.

18. A. B. LLOYD, *Herodotus Book II*, t. III : *Commentary 99-182*, Leyde 1988, p. 101 : « The practice of incubation is exemplified in Egypt as early as the N.K. but most of the data derive from Demotic or Gr. sources (Bonnet, *RÄRG* p. 837). H.'s 5th Century évidence provides a welcome supplément to this scrappy material ».

19. Parmi les travaux de Pierre Sineux sur la question, citons, entre autres : P. SINEUX, « Les récits de rêve dans les sanctuaires guérisseurs du monde grec : des textes sous contrôle », *Sociétés et Représentations* (Revue du CREDHESS, Université de Paris I) 2007, p. 45-65 ; P. SINEUX, « Dormir, rêver, montrer : les représentations figurées du rite de l'incubation dans les sanctuaires grecs », *Kentron* 23, 2007, p. 11-29 ; P. SINEUX, « Une nuit à l'Asklépieion dans le *Ploutos* d'Aristophane : un récit dans le théâtre pour l'étude du rite de l'incubation », *Mètis* N. S. 4, 2006, p. 193-210 et, récemment, P. SINEUX, « Retour à Lébèna. Remarques sur le "savoir" d'Asklépios » dans J.-CHR. COUVENHES *et al.* éd., *L'Hellénisme, d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Mélanges offerts à André Laronde*, Paris 2013, p. 407-420.

20. P. SINEUX, *Amphiaraos. Guerrier, devin et guérisseur*, Paris 2007, p. 21.

Si l'on compare cette définition à l'anecdote rapportée par Hérodote, on pourrait être tenté de répondre assez vite par l'affirmative. En effet, Séthos s'est bien rendu dans le temple de Ptah-Héphaïstos dans le but d'implorer l'aide de la divinité et c'est après s'être endormi dans le temple qu'il a eu son rêve, dans lequel la divinité s'est directement adressée à lui, pour non seulement lui donner un conseil, mais lui affirmer son aide.

Deux éléments de la définition rapportés à l'anecdote peuvent toutefois sembler plus problématiques. Il s'agit d'abord de la question du rite. Pierre Sineux précise, en effet, que l'incubation nécessite au préalable un « ensemble de rites (purification, prières, sacrifices…) »[21]. Séthos a-t-il accompli ces rites ? L'anecdote ne permet pas de l'affirmer avec certitude. Néanmoins, on peut bien considérer qu'il est question de prières quand le roi « s'adresse à la statue du dieu » et « gémit sur le sort qu'il est en risque de subir ». Si cette question est donc en partie réglée, le doute est plus important sur l'intention réelle du roi. Dans la définition mentionnée précédemment – qui concerne il est vrai le rite grec de l'incubation, à un moment qui plus est, où il est bien établi et défini –, il est précisé en effet que dans une incubation le consultant recherche le sommeil, « dans l'espoir de voir apparaître en rêve la divinité ». Rien de tel n'est mentionné dans l'anecdote rapportée par Hérodote qui note juste : « pendant qu'il se lamentait, le sommeil le prit » (Ὀλοφυρόμενον δ᾽ ἄρα μιν ἐπελθεῖν ὕπνον).

Dans les sanctuaires guérisseurs du monde grec, les bénéficiaires de ce type de pratique ont parfois laissé des récits, « dont certains furent inscrits sur la pierre, puis affichés pour être lus ou vus de tous »[22]. Or, l'analyse de ces récits, souvent répertoriés en « catalogues », montre que « les stèles de guérison comportent une dimension normative, lisible dans les récits de rêves qui y ont fait l'objet d'une véritable ré-élaboration, faite à partir de matériaux composites. Les dédicaces laissées par les consultants témoignent également, en raison de l'homogénéité de leur contenu, de la prégnance d'un modèle qui affecte à la fois le mode de narration et les croyances elles-mêmes »[23]. Dans la version de l'anecdote de Séthos, pas de trace donc de la formule la plus courante dans les inscriptions grecques relatives à la pratique de l'incubation du verbe *egkatheudô*, « se coucher »[24]. L'incubation, si incubation il y a, semble donc se faire presque à l'insu du roi. Pourtant, la suite de la phrase parait justifier le parallélisme. Hérodote utilise, en effet, le verbe *dokeô*, « sembler », conjugué à l'aoriste d'un mode impersonnel, un des temps avec l'imparfait qui, à ce mode, est pratiquement toujours employé dans les récits de guérisons des sanctuaires grecs pour introduire la mention de l'intervention du dieu. À ce propos, Pierre Sineux fait remarquer que « la tournure est traditionnelle et ne traduit pas une modalisation ou une réserve mais elle confirme le caractère onirique de l'action qui suit »[25]. En

---

21. P. Sineux, « Les récits… », *art. cit.*, 2007, p. 45.

22. P. Sineux, « Les récits… », *art. cit.*, 2007, p. 46. Sur ces textes, voir aussi Ph. Charlier, Cl. Prêtre, *Maladies humaines, thérapies divines. Analyse épigraphique et paléopathologique de textes de guérison grecs*, Lille 2009.

23. P. Sineux, « Les récits… », *art. cit.*, 2007, p. 65.

24. P. Sineux, « Les récits… », *art. cit.*, 2007, p. 49.

25. *Ibid.*

outre, comme nous l'avons vu précédemment, le récit du rêve de Séthos met particulièrement en avant l'action bienfaitrice du dieu, ce qui correspond bien à la forme des récits de guérison des sanctuaires guérisseurs du monde grec, où « ce sont l'apparition et l'intervention du dieu qui constituent "l'événement décisif" »[26].

Plus encore, le motif, qui clôt l'anecdote, de la statue du roi, portant l'inscription suivante : « Regardez-moi, et apprenez à être pieux », semble, à notre sens, être un argument supplémentaire en faveur d'un rapprochement possible avec la pratique de l'incubation, telle qu'on l'a connaît par la documentation grecque. En effet, dans les sanctuaires guérisseurs du monde grec, le rite de l'incubation devait s'achever par des « rites d'action de grâce. En particulier, quand la guérison ou un moyen pour se soigner ont été obtenus, une dette est créée, ce qui implique une contrepartie. […] Normalement inséparables de la prière votive, de nombreuses offrandes sont donc consacrées au dieu une fois le vœu exaucé et la guérison obtenue. Ces offrandes sont de formes multiples et comprennent souvent un objet (reliefs, *pinakes*, "ex-voto" anatomique, autres) et une dédicace gravée sur le support de l'objet »[27]. La statue de Séthos, en pierre, et l'inscription qui y est gravée pourraient bien renvoyer à cette pratique, d'autant qu'au regard de l'inscription, elles ont bien été conçues pour être vues d'un public. Or, justement, Pierre Sineux a montré pour les « représentations figurées » du rite de l'incubation sur les reliefs votifs des sanctuaires guérisseurs de l'Attique que « ces images ont une fonction spécifique : remercier la divinité pour une grâce obtenue à la suite d'un engagement et d'une sollicitation venant d'un individu. Elles sont adressées au dieu, mais elles sont aussi destinées à l'espace public du sanctuaire, offertes aux regards de ceux qui le fréquentent. Il en résulte une forme de lisibilité qui permet à chacun non seulement d'être convaincu de la grandeur de la divinité, mais aussi de prendre connaissance des modalités de ses interventions. […] ce que l'image énonce, c'est d'abord la relation qui s'établit entre une demande faite au dieu et la capacité de ce dernier à y répondre de manière immédiate »[28]. En outre, la recommandation de Séthos peut aussi s'adresser à d'éventuels incrédules et, à ce titre, peut faire penser à certaines mises en demeure que l'on peut lire sur des stèles de guérison grecques[29].

Cela étant dit, doit-on considérer que l'anecdote de Séthos renvoie à un rite d'incubation de type grec ? Que savons-nous sur l'existence et le développement de cette pratique en Égypte même ?

La question de l'incubation avant l'époque gréco-romaine dans l'Égypte ancienne est une question débattue, dont l'historique a bien été présenté, dans son ouvrage, par Kasia Szpakowska[30], qui conclut de la manière suivante : « While I believe it is doubtful whether,

---

26. P. SINEUX, « Les récits… », *art. cit.*, 2007, p. 50.

27. P. SINEUX, « Dormir, rêver, montrer… À propos de quelques "représentations figurées" du rite de l'incubation sur les reliefs votifs des sanctuaires guérisseurs de l'Attique », *Kentron* 23, 2007, p. 11.

28. P. SINEUX, « Dormir… », *art. cit.*, 2007, p. 27.

29. P. SINEUX, « Les récits… », *art. cit.*, 2007, p. 60.

30. K. SZPAKOWSKA, *Behind Closed Eyes. Dreams & Nightmares in Ancient Egypt*, Oxford 2003, p. 142-147.

before the Late Period, the secular strata of Egyptian society formally sought dreams, there is documentation for at least one such religious rite, although carried out by a priest and only in a funerary context »[31]. Comme nous pouvons le voir, si Kasia Szpakowska n'exclut pas formellement la possibilité d'une telle pratique à l'époque pharaonique, dans la mesure où au moins un document semble en faire clairement mention[32], elle reste plutôt sceptique, d'autant que, même le cas en question est, pour elle, sujet à caution, puisqu'il n'est nullement assuré que la personne ayant demandé à faire un rêve l'ait réellement fait d'une part et, d'autre part, qu'elle l'ait fait dans la tombe de son épouse défunte.

Bref, il semble que, sur la question, la prudence soit de mise. Ce qui est certain, c'est que dès l'époque pharaonique des gens pouvaient ressentir le besoin de dormir dans des sanctuaires, mais pas forcément pour y pratiquer le rite de l'incubation[33]. Par ailleurs, les

---

31. K. Szpakowska, *op. cit.*, 2003, p. 147 : « Bien qu'il soit douteux qu'avant la Basse Époque la strate profane de la société égyptienne ait recherché des rêves de manière formelle, il y a la documentation pour au moins un tel rite religieux, bien qu'il soit conduit par un prêtre et seulement dans un contexte funéraire ».

32. C'est du moins l'opinion de J. D. Ray (J.D. Ray, « Ancient Egypt » dans M. Loewe, C. Blacker eds., *Divination and Oracles*, Londres 1981, p. 179), suivi par R. B. Parkinson (R. B. Parkinson, *Voices from Ancient Egypt : An anthology of Middle Kingdom writings*, Norman 2005, p. 142). Le document en question est une lettre gravée sur une stèle qui date de la Première Période Intermédiaire, traduit par E. F. Wente, « A misplaced letter to the dead », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 6/7, 1975/6, p. 595-600 :

A saying by Merirtifi to Nebetotef :
« How are you ?
Has she, the West, been taking care of you according to your desire ?
See, I am your beloved upon earth ;
    Fight on my behalf and guard my name !
I did not muddle a spell before you,
    while I was perpetuating your name upon earth.
Expel the pain of my body !
Please be beneficial to me in my presence,
    while I see you fighting on my behalf in a dream.
I will lay down gifts before you
    …when the sun rises I will set up offerings for you » (ll. 1-4).

33. K. Szpakowska, *Behind Closed Eyes. Dreams & Nightmares in Ancient Egypt*, Oxford 2003, p. 143 : « Since his report in 1959 [*il s'agit du travail de S. Sauneron*], more documents have come to light which mention particularly devout individuals spending the night in the vicinity of sacred space, but the individuals in these documents do not report any subsequent divine dreams or visits. There are a myriad of reasons that a pious individual might choose to be near his deity including the desire for private prayer and communion, to show ultimate devotion, or simply as a result of yearning for physical proximity to his god, whether it be represented by a statue, or a sanctuary. Assmann has shown that this desire for proximity was urgent and important, especially in the Ramesside age. The night was a dangerous time, particulary when one was in that vulnerable state of sleep. Awakening safely and in peace within the shadow of the god (represented either by a statue, or by a temple or sanctuary) could be considered the greatest proof of being under the personnal protection of one's god ».

songes étaient considérés comme un moyen « sûr d'entrer en relation avec les dieux »[34]. Quant aux rêves obtenus par incubation dans un temple, ils n'apparaissent avec certitude qu'à l'époque hellénistique[35].

Pour revenir sur le cas qui nous intéresse, soit l'anecdote de Séthos, on ne peut certes pas affirmer qu'il s'agit d'une expérience d'incubation. Néanmoins, comme nous l'avons vu, certains points offrent des parallélismes troublants, qui peuvent, à notre sens (et en oubliant la prudence), s'expliquer de deux manières, les deux n'étant pas exclusives.

Selon la première, les parallélismes proviendraient de réelles similitudes, ce qui tendrait à considérer qu'une pratique, sans être forcément un rite d'incubation à la lettre, mais en tout cas proche de l'incubation telle qu'elle se déroulait dans les sanctuaires grecs, existait en Égypte, au moins à la Basse Époque pharaonique et au moins pour le roi ou pour les prêtres, Séthos étant prêtre de Ptah[36]. Cette dernière indication constitue peut-être, du reste, un nouvel indice. En effet, si Ptah est principalement le dieu des artisans, il est une divinité bienveillante comme le prouvent les multiples stèles à oreilles, retrouvées sur le site de son temple à Memphis, soulignant un des caractères de Ptah qui « écoute les prières »[37]. Il est aussi un dieu de la destinée, qui peut décider de la durée de vie accordée à chacun et, plus spécifiquement, de la durée de règne de Pharaon[38]. Rien de bien étonnant alors à ce que le démiurge memphite puisse se révéler une divinité privilégiée des apparitions oniriques prophétiques, comme semble l'indiquer notre documentation. Ainsi, nous avons vu que la divinité de Memphis était déjà l'instigatrice du rêve de Méneptah, sous le Nouvel Empire. Cette association privilégiée continue à l'époque gréco-romaine. Au début du XXe siècle déjà, Francis Llewellyn Griffith[39] a

---

34. M.-A. BONHÊME, « Pouvoir, prédestination et divination dans l'Égypte pharaonique » dans S. SMADJA, E. GERNY éds., *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique, Tables rondes internationales de Besançon, février 1997/mai 1998*, Besançon-Paris 1999, p. 153.

35. S. SAUNERON, *Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne*, Paris 1959, p. 41. Voir aussi P. VERNUS, *s.v.* « Traum », *LÄ* VI, 1986, col. 745-749 qui fait néanmoins remarquer que si « cette pratique a été considérée comme le fruit d'une évolution tardive, parce qu'elle est abondamment documentée à l'Époque Ptolémaïque, en particulier comme moyen de guérison (Heilschlaf) dans les sanctuaires de Dendara, d'Abydos, du Sérapeum, etc. […] en fait, il semble bien qu'elle ait été déjà mise en œuvre au moins dès la Première Période Intermédiaire et au Nouvel Empire ».

36. Notons que le prêtre de Ptah était forcément un prince royal (cf. S. AUFRÈRE, J.-CL. GOLVIN, *L'Égypte restituée. Tome 3 : Sites, temples et pyramides de Moyenne et Basse Égypte*, Paris 1997, p. 66).

37. J.-P. CORTEGGIANI, *L'Égypte ancienne et ses dieux. Dictionnaire illustré*, Paris 2007, *s.v.* « Ptah », p. 454. Sur Ptah, voir aussi H. TE VELDE, *s.v.* « Ptah », *LÄ* IV, 1982, col. 1177-1180 et M. SANDMAN HOLMBERG, *The God Ptah*, Lund 1946. Sur les stèles à oreilles, voir aussi N. TOYE, *L'écoute du dieu dans les témoignages de piété personnelle en Égypte ancienne au Nouvel Empire*, Thèse de doctorat en Égyptologie, sous la dir. de Pascal Vernus et de Philippe Colombert, soutenue en 2011 à Paris, EPHE.

38. J. VAN DIJK, *s.v.* « Ptah » dans D. B. REDFORD dir., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, III, Oxford 2001, p. 74-76 (avec bibliographie) : « This universal god is also a god of destiny, who decides between life and death and determines the length of the king's reign and of every individual's lifetime. As "Ptah who hears prayers", he played an important role in the personal religion of many ordinary Egyptians » (p. 76).

39. F. LL. GRIFFITH, *Stories of the High Priests of Memphis. The Sethon of Herodotus and the Demotic Tales of Khamuas*, Oxford 1900.

rapproché l'anecdote de Séthos du cycle de Setné-Khaemouas. Sans revenir sur l'ensemble de la démonstration de Griffith, rappelons que la deuxième histoire du conte de Setné-Khaemouas[40] s'ouvre par le récit de deux songes successifs, le premier étant une incubation[41] effectuée par Méhousékhé, l'épouse de Setné, le deuxième étant un songe prémonitoire fait par ce dernier. Dans le conte, il n'est pas fait mention de la divinité agissante, mais il est fort probable que ce soit Ptah, dans la mesure où Setné en est le grand prêtre. Du reste, l'apprentissage de l'enfant Siousir se fait sous la protection du dieu memphite, comme cela semble apparaître un peu plus loin : « Il grandit et il devint fort. On le mit alors à l'école [... mais il se montra] plus compétent que le scribe qu'on avait commis pour l'instruire. L'enfant Siousir en vint (même) à *controverser* avec les scribes de la Maison de vie dans [le temple de Ptah] »[42].

Le conte de Setné n'est pas le seul récit de rêve prophétique qui puisse être rapproché de l'anecdote de Séthos. Le songe du roi Nectanebo[43] est à cet égard tout à fait intéressant, même s'il ne fait pas apparaître Ptah directement :

---

40. « (1,1) ... elle vit en] rêve qu'on lui parlait en ces termes :

— Est-ce toi Méhousékhé, la femme de Setné, qui est couchée ici dans la détresse afin de prendre remède ? Demain [à l'aube], vas donc à [l'endroit où] ton époux Setné urine et tu y trouveras une pousse vivace de perséa, [arrache-la et emporte-la,] pile-la avec ses racines et broie-la encore [jusqu'à en faire une espèce] de médicament, et fais en sorte [que Setné l'avale avant la nuit. Tu seras alors enceinte] de ses œuvres dès la nuit en question.

Méhousékhé s'éveilla du rêve, ayant vu tout cela. Elle agit donc conformément aux propos (1,5) [qu'on lui avait tenus en rêve. La nuit suivante, elle se coucha] au côté de son époux Setné et elle reçut du sperme de ses œuvres. Sa [période de menstruation] arriva et elle eut la preuve [de son état. Setné l'annonça à Pharaon, et] son cœur était rempli de joie. Il acheva une amulette à son intention et il récita un texte (de protection magique). Une nuit, Setné se coucha [dans le temple et il rêva qu'on] lui parlait en ces termes :

— Ta femme Méhousékhé, elle est enceinte [de tes oeuvres, quant à] l'enfant qui va être mis au monde, [on l'appellera] Siousir et nombreuses [seront les merveilles qu'il accomplira] ».
(traduction de D. Agut-Labordere, M. Chauveau, *Héros, Magiciens et sages oubliés de l'Égypte ancienne. Une anthologie de la littérature en égyptien démotique*, Paris 2012, p. 42-43). La deuxième partie de ce conte est transmise par un papyrus d'époque romaine, référencé *Papyrus British Museum 604 v°*. Pour une autre traduction et les références concernant ce conte, voir également M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. III *: The Late Period*, Berkeley 1980, p. 125-151 ou Cl. Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*, vol. II *: Mythes, contes et poésie*, Paris 1987, p. 205-206.

41. C'est également ainsi que le présentent Damien Agut-Labordère et Michel Chauveau (cf. D. Agut-Labordere, M. Chauveau, *op. cit.* n. 40, p. 42 : « Après avoir essayé en vain tous les remèdes ordinairement prescrits pour guérir la stérilité des couples, Méhousékhé décide un jour d'aller dans un temple pour implorer directement le secours divin. Selon l'usage, elle y passe la nuit afin de recevoir par l'intermédiaire d'un songe un message de l'au-delà »).

42. Traduction de D. Agut-Labordere, M. Chauveau, *op. cit.* n. 40, p. 43.

43. Le songe de Nectanebo est connu par un papyrus grec du deuxième siècle avant notre ère, écrit par Apollonios, *katochos* du Serapeum de Memphis. Pour la bibliographie concernant ce texte, voir M. Depauw, *A companion to demotic studies*, Bruxelles 1997, p. 99 et B. Legras, *Les reclus grecs du Sarapieion de Memphis. Une enquête sur l'hellénisme égyptien*, Louvain 2011, p. 216-225. Une version démotique, beaucoup plus lacunaire et comportant des divergences, est également connue (cf. K. Ryholt, « A Demotic Version of Nectanebo's Dream (P. Carlsberg 562) », *ZPE* 122, 1998, p. 197-200).

« Col. II (1ère main)
l. 1-5 : L'an 16, dans la nuit du 21 au 22 Pharmouthi (5/6 juillet 343 av. n.è.) selon dieu (*i.e.* selon le calendrier religieux) le premier jour de la pleine lune. Le roi Nectanébo était parti pour Memphis, il avait accompli un sacrifice et il avait imploré les dieux de lui révéler l'avenir.

l. 6-13 : Il lui apparut en songe qu'un bateau de papyrus, qui est appelé en égyptien *rômps*, jette l'ancre à Memphis. Sur le bateau se trouvait un grand trône sur lequel était assise la glorieuse Bienfaitrice, Celle qui donne les fruits, la Reine des dieux, Isis, et tous les dieux de l'Égypte se tenaient auprès d'elle, à sa droite et à sa gauche. L'un d'entre eux s'avança vers le milieu,

Dans l'espace entre les l. 13 et 14 (2e main) une ligne est incompréhensible.

l. 14-21 : il mesurait à mon avis vingt et une coudées, celui qu'on nomme en égyptien Onouris, en grec Arès, il tomba à terre sur le ventre et dit ces mots : "Viens vers moi, déesse, toi qui a le plus grand pouvoir de toutes les divinités, qui règnes sur toute chose dans le monde et qui sauves tous les dieux, Isis, sois favorable, écoute moi. Comme tu l'as ordonné, j'ai conservé sain et sauf le pays d'une manière irréprochable,

Col. III (1ère main)
l. 1-9 : et alors que je tourne jusqu'à maintenant tous mes soins vers le roi Nectanébo, le fils du roi, depuis le moment où tu l'as établi dans son pouvoir, il a négligé mon sanctuaire et n'a pas suivi mes ordres. Je suis exclu de mon propre sanctuaire et les travaux dans le Saint des Saints restent à moitié achevés en raison de la mauvaise volonté du responsable du temple".

l. 10-23 : La reine des dieux entendit ces mots, mais ne répondit rien. À la vue de ce songe, (Nectanébo) se réveilla et il ordonna au plus vite de députer à Sébennytos dans l'intérieur du pays auprès du grand-prêtre et du prophète d'Onouris. Quand ceux-ci se furent présentés à la cour, le roi leur demanda quels étaient les travaux restés inachevés dans le Saint des Saints, celui nommé Phersos. Ils dirent : "Tout est achevé, sauf l'inscription des caractères sacrés gravés sur les reliefs de pierre". […] »[44].

Comme il est indiqué au début de l'extrait, le roi vient donc à Memphis consulter les divinités, après avoir effectué un sacrifice qui, on l'a vu, est l'un des aspects essentiels du rite préliminaire de l'incubation dans les sanctuaires grecs. Il n'est pas précisé dans quel temple, mais on peut penser qu'il s'agit du Serapeum, puisque le papyrus contenant ce texte y a été retrouvé et qu'en outre on sait qu'il a été écrit par Apollonios, *katochos* de ce temple[45]. Certes, tout comme dans l'anecdote de Séthos, il n'est pas mentionné que le roi se soit volontairement couché pour faire un songe, mais ce qui est sûr c'est qu'il a clairement demandé aux dieux une « révélation », et pourquoi pas par le biais d'une incubation ?

---

44. Texte dans U. WILCKEN, *Urkunden der Ptolemaerzeit (Ältere Funde)*, Bd. I. : *Papyri aux Unterägypten*, Berlin-Leipzig 1927, p. 369-374 ; traduction française tirée de B. LEGRAS, *op. cit.* n. 43, p. 217-18. Pour une autre traduction, voir P. JOSSET, *Le sommeil et le rêve en Égypte et Mésopotamie antiques*, S. I. : s. n. 2002, p. 68-69.

45. Sur cette institution, voir D. J. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton 1988, p. 217-224 et B. LEGRAS, *op. cit.* n. 43.

Le récit du songe de Pchérenptah[46] offre lui aussi des ressemblances frappantes :

> « Trois fois j'avais *[c'est l'épouse du grand prêtre de Ptah, la dame Tayemhotep, qui parle]* été enceinte de lui, sans jamais mettre au monde de garçon : rien que des filles ! Aussi adressai-je une prière, avec mon mari, à la majesté de ce dieu sacrosaint, grand de miracles, dont les entreprises réussissent, ce dieu qui donne un fils à qui n'en a pas, Imhotep, le fils de Ptah. Il entendit notre prière, et il exauça les supplications de mon mari. Il vint au chevet du grand prêtre, en songe, et il lui dit : "Qu'on entreprenne une grande construction dans tel secteur de la ville de Memphis, où repose mon corps, et je t'en récompenserai en t'accordant un garçon." Pchérenptah s'éveilla sur ces mots, et se prosterna devant ce dieu sacrosaint »[47].

Comme nous pouvons le voir, dans ce récit non plus il n'est pas précisé que le prêtre de Ptah et son épouse se soient volontairement endormis dans le but de recevoir un rêve. Ils ont, tout comme Séthos (ou Nectanebo), sollicité la divinité, en l'occurrence le fils de Ptah, Imhotep, par des prières et ont reçu le message du dieu en rêve[48]. Surtout, les deux personnages, tout comme Setné, sont prêtres de Ptah.

Ainsi, la fréquence des liens entre songes prophétiques et le dieu Ptah (ou plus largement avec Memphis) semble trop importante pour être seulement liée au hasard. Nous savons qu'à l'époque gréco-romaine la région memphite est un haut lieu de pratiques d'incubation thérapeutique en Égypte[49], en particulier dans l'Asclépiéion, consacré à Imhotep, considéré comme le fils de Ptah et principale divinité guérisseuse de la région. Cette spécialité ne s'est sans doute pas faite en un seul jour et l'anecdote de Séthos renvoie peut-être à un état de gestation du caractère secourable, par l'intermédiaire de rêves, de Ptah, qui se serait ensuite focalisé sur Imhotep, en raison de son rapprochement avec Asclépios. En tant que prêtres de Ptah, Séthos, Setné et Pchérenptah sont donc particulièrement bien placés pour recevoir une visite onirique du dieu ou de son fils, à partir du moment où ce dernier a repris en quelque sorte les fonctions de son père dans ce domaine.

En définitive, sans être forcément le reflet d'une incubation au sens strict[50], des récits comme celui de Séthos préparaient le terrain à l'introduction du rite véritable de l'incubation[51].

---

46. Le récit de ce rêve se trouve sur la *Stèle de Tayemhotep* (BM 147) qui date du règne de Cléopâtre VII. Pour des éléments bibliographiques sur cette stèle, voir M. Lichtheim, *op. cit* n. 40, p. 59-60.

47. Traduction tirée de S. Sauneron, *Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne*, Paris 1959, p. 42.

48. La traduction de ce passage indiquant que la divinité est apparue en songe est néanmoins discutée. À ce propos, voir la mise au point de M. Lichtheim, *op. cit* n. 40, p. 64, n. 9.

49. Voir M. Chauveau, *L'Égypte au temps de Cléopâtre*, Paris 1997, p. 160 et S. Sauneron, *op. cit*., 1959, p. 46.

50. Il serait plutôt préférable de parler de « dormition », définie par E. J. Paladjian (cf. E. J. Paladjian, « Sommeil et rêve en Égypte antique. Psychanalyse et oniromancie », *Psy Cause* 38, décembre 2004, p. 22-31) comme « l'endormissement dans la piété » (p. 28).

51. Notons, du reste, que ce type de récit semble assez révélateur de la « grande mutation idéologique », qui s'est opérée depuis le Nouvel Empire et qui a été mise en évidence par Pascal Vernus (P. Vernus, « La grande mutation idéologique du Nouvel Empire : une nouvelle théorie du pouvoir politique. Du démiurge face à sa création », *Bulletin de la Société d'Égyptologie* 19, 1995, p. 69-95).

En outre – et c'est la deuxième possibilité explicative des nombreuses convergences entre l'anecdote de Séthos et les récits de guérison provenant des sanctuaires grecs –, l'introduction de la pratique de l'incubation pouvait être d'autant mieux préparée qu'une importante communauté grecque résidait en Égypte – et tout particulièrement dans la région de Memphis[52] – à l'époque où Hérodote a recueilli cette histoire. Si nous croyons avoir montré que cette anecdote porte des traces d'élaboration égyptienne certaines[53], cela n'exclut pas toutefois qu'une marque grecque ait pu être imprimée, soit par le biais d'informateurs intermédiaires provenant de la communauté hellénique d'Égypte, soit simplement lors de la retranscription hérodotéenne de cette histoire. Dans un article récent, nous avons souligné comment la question des sources « égyptiennes », sacerdotales, mais aussi provenant des Grecs d'Égypte, pouvait sans doute avoir une importance capitale pour la compréhension du récit hérodotéen[54]. Ainsi, les ressemblances entre l'anecdote de Séthos et les stèles grecques de relations d'incubation pourraient être liées à une interprétation de transmetteurs grecs qui auraient retranscrit selon leur propres schémas mentaux un récit égyptien. Il n'empêche que pour que cette *interpretatio graeca* ait pu se faire, il fallait qu'il y eût suffisamment de points de ressemblance, ce qui renvoie à notre première hypothèse

Comme nous pouvons le constater par ces quelques réflexions et par les différentes études parues sous la direction de Laurent Coulon, Pascale Giovannelli-Jouanna et Flore Kimmel-Clauzet, le *logos* égyptien d'Hérodote n'a pas fini de livrer ses informations. En ce sens, *Hérodote et l'Égypte* est une publication très stimulante et qui apporte des éléments nouveaux à la question – ou tout au moins permet de conforter certaines positions – que nous pouvons résumer ainsi :

– Il paraît désormais difficile de nier les sources « égyptiennes » d'Hérodote. Celles-ci sont même, dans la plupart des cas, de très bonne qualité. Hérodote aurait donc rencontré des prêtres, sans doute essentiellement ceux de Memphis, qui auraient même pu le faire accéder à des « archives » égyptiennes, concernant l'histoire de leur pays.

– Cela dit, faut-il considérer que, dans ces conditions, les propos d'Hérodote sont forcément « véridiques » ? Assurément non. Plus que jamais, comme le montre en particulier l'étude de Joachim Fr. Quack, il faut prendre en compte l'évolution de la connaissance des Égyptiens eux-mêmes sur leur propre passé, y compris de ceux qui étaient les dépositaires officiels du savoir, les prêtres. L'intérêt du *logos* égyptien d'Hérodote dépasse le simple problème de la fiabilité des sources de l'historien grec dans la mesure où, même « faux », les récits qu'il rapporte sont de précieux témoignages de l'imaginaire et des représentations de leur époque de

52. Voir D. J. Thompson, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton 1988, p. 93-97 et G. Vittmann, *Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend*, Mayence 2003, p. 194-235.

53. T. Haziza, *op. cit*. n. 7, p. 146-151.

54. T. Haziza, « Hérodote contre l'opinion : Busiris *vs* Protée », dans A. Queyrel Bottineau éd., *La représentation négative de l'autre dans l'Antiquité Hostilité, réprobation, dépréciation*, Dijon 2014, p. 101-115.

création et de transmission. Davantage qu'il ne donne des informations exactes sur l'histoire de l'Égypte, Hérodote renseigne donc surtout sur l'appréhension de ce passé au moment où il visite le pays, soit à la Basse Époque et plus précisément au Ve siècle av. J.-C.[55].

– Plus finement, ces études confirment qu'il faut distinguer la question des sources d'Hérodote en fonction des différentes thématiques développées par le livre II. Si l'*autopsie* est surtout valable pour les parties géographique et ethnographique de l'*Enquête* égyptienne, le recours aux sources orales est essentiel pour la partie du livre II consacrée à l'histoire de l'Égypte. Mais là encore, il faut distinguer entre le passé ancien, pour lequel Hérodote s'est avant tout appuyé sur les récits des prêtres égyptiens, ces derniers ne transmettant pas une histoire « exacte », mais plutôt l'image que pouvait se faire la Basse Époque de ce passé, et le passé récent, c'est-à-dire depuis la XXVIe dynastie saïte et l'arrivée d'une forte communauté grecque en Égypte, pour lequel la part des récits de cette communauté grecque est sans doute essentielle et peut se distinguer de l'image que les Grecs s'étaient forgée hors d'Égypte sur le pays du Nil et son histoire. L'appréhension des spécificités de ce groupe, en particulier des Hellénomemphites, est certainement une autre clé du livre II d'Hérodote[56].

– Enfin, ces questions des sources d'Hérodote et de la composition de son récit nous amènent également à réfléchir sur la conception de l'« Histoire », tant de la part d'Hérodote que de celle de ses interlocuteurs égyptiens, vaste sujet sur lequel il reste encore beaucoup à faire[57].

---

55. Sur cette question, voir essentiellement T. Haziza, *op. cit.* n. 7, p. 9-41.

56. Dans une communication récente (T. Haziza, « Hérodote contre l'opinion… », , 2014, p. 101-115) nous avons ainsi souligné comment la question des sources « égyptiennes », sacerdotales, mais aussi provenant des Grecs d'Égypte, pouvait sans doute avoir une importance capitale pour la compréhension du récit hérodotéen. En évoquant tour à tour le mythe de Busiris – création imaginaire grecque qui s'appuie néanmoins peut-être sur des *realia* – et la légende remaniée de Protée, deux regards antinomiques sur l'Égypte, Hérodote renvoie dos à dos Grecs et Barbares, à ceci près qu'il n'accorde pas le même crédit aux différents informateurs de ces histoires, les Grecs ne racontant que des « sottises » alors que les prêtres « parlaient avec une science certaine ». Plus encore, tandis qu'Hérodote refuse toute consistance historique à Busiris, il fait – en s'appuyant peut-être sur une tradition forgée en Égypte par la communauté grecque de Memphis – du Vieux de la Mer, Protée, un authentique pharaon égyptien répertorié par les sources sacerdotales et ancré dans le territoire égyptien. À travers ces deux pharaons légendaires, il serait ainsi possible de percevoir deux strates du ressenti de la communauté grecque d'Égypte, l'élaboration de ce que l'on peut appeler la « version hérodotéenne » de Protée manifestant une plus grande intégration de ces Grecs dans le pays du Nil.

57. À ce sujet, nous avons entamé un début de réflexion (T. Haziza, *art. cit.* n. 5, p. 129-141) en posant la question de l'utilisation par Hérodote des anecdotes, rouages essentiels de l'*Enquête* et tout particulièrement du livre II. Si celles-ci ont d'abord, à l'évidence, une fonction de plaisir, en palliant de manière vivante les manques informatifs du récit historique et en piquant la curiosité, elles sont aussi une manière privilégiée pour Hérodote de donner une libre parole à ses interlocuteurs. Par le biais des anecdotes, Hérodote peut laisser une porte d'entrée à des discours dissonants, rompre subtilement l'« horizon d'attente » de ses lecteurs ou auditeurs. Qu'elle soit d'origine égyptienne ou grecque, la parole qui s'exprime à travers ces anecdotes est toujours une autre voix face à celle de la tradition courante, une autre « vérité » – qui peut néanmoins rejoindre la première – à laquelle Hérodote a, délibérément, choisi de laisser une place dans sa réflexion sur le passé des hommes. Mais, surtout, comme le résume Jean Alaux dans sa préface, l'anecdote « se veut par nature porteuse de vérité et, par là même, contribue à dessiner la conception singulière de l'histoire selon Hérodote, pour qui la recherche du vrai […] n'est pas incompatible avec des procédés que l'on dirait aujourd'hui fictionnels » (p. 14). Autrement dit, pour Hérodote, l'histoire n'est pas seulement une succession de faits, mais prend racine dans une réflexion philosophique sur la nature humaine.

ISSN 0035-2004

REVUE DES ÉTUDES ANCIENNES
TOME 116, 2014 N°2

SOMMAIRE

ARTICLES :

CHRONIQUE

LECTURES CRITIQUES